

ISSN: 0210-749X

LA EXISTENCIA HUMANA EN MIGUEL DE UNAMUNO Y TETSURO WATSUJI

The human existence in Miguel de Unamuno and Tetsuro Watsuji

Yasuko SAITO

Universidad de Hosei (Tokio),
yasuko.K.S@h9.dion.ne.jp

Fecha de aceptación definitiva: 24 de septiembre de 2008

RESUMEN: Aunque Miguel de Unamuno y el japonés Tetsuro Watsuji, que nació 25 años después en Japón, vivieron un clima diferente, su vida estaba relacionada con la naturaleza desde la raíz. La existencia del ser humano según Watsuji es concreta, no es individual, es una relación interpersonal. Para Watsuji el ser humano es una autocomprensión desde el punto de vista del animismo tradicional japonés. Naturalmente la muerte de sí mismo no es individual, sino que está incorporada a la naturaleza en general. Por otra parte la existencia humana según Unamuno parte de la consciencia del individuo limitado, el paisaje es la existencia que le hace levantarse a sí mismo y no fundirse nunca con él. Para obtener la vida inmortal encuentra la eternidad en el paisaje, transformándose con el tiempo en el paisaje del alma.

Palabras clave: la existencia humana, el clima (*fûdo*), el paisaje.

ABSTRACT: Though Miguel de Unamuno and Tetsuro Watsuji, the Japanese philosopher born 25 years later, were brought up in different environments, both of their lives were essentially involved in nature. According to Watsuji, human existence is concrete but is a relationship between persons rather than existence as an individual. The human being as interpreted by him is a self-comprehension based on the ancient Japanese animistic observation of nature, and hence personal death is not death of an individual but integration into nature. On the other hand,

human existence according to Unamuno starts from the consciousness of the limited individual, and scenery is an existence that arouses the self but is not a place to be buried. In his pursuit of immortality, he finds eternity in scenery, which gradually changes to the scenery of the soul.

Key words: human existence, climate (*fûdo*), scenery.

1. INTRODUCCIÓN

Miguel de Unamuno nació en la región del País Vasco en 1864. Tetsuro Watsuji vino al mundo en la región de Hyougo, en Japón, veinticinco años después. Ambos pensadores vieron la luz y crecieron en el marco de un entorno natural completamente diferente. Me parece imposible comprender el pensamiento de ambos sin tener en cuenta la tierra y el medio ambiente en que arraigan originariamente. Hay en ambos pensadores aspectos comunes en apariencia, pero también hay diferencias fundamentales por lo que se refiere a su preocupación última, que es la existencia humana.

Hace cuarenta años un investigador de Unamuno me dijo: «Si quieres comprender de veras el pensamiento de Unamuno, has de situarte por ti misma en el páramo de Castilla».

Esta observación es muy rica en sugerencias. Si no se puede entender su pensamiento sin colocarse uno por su propio pie en la perspectiva de la tierra de Castilla, eso significa que el pensamiento de Unamuno estaba profundamente vinculado a la naturaleza y medio ambiente castellanos.

Hay casos en que el pensamiento de un autor no está tan vinculado con la circunstancia natural que le rodea. Pero, tratándose de Unamuno, es imposible comprender su pensamiento sin tener en cuenta, primero, dónde nació o se crió, y, en segundo lugar, el paisaje castellano en cuyo marco vivió después tantos años.

Habían transcurrido ya unos 1500 años desde el establecimiento oficial de la religión católica cuando nació Unamuno en el seno de la España tradicional. Pero más que la religión, pesa en su pensamiento el influjo incomparable del entorno natural que apoyó su existencia. Puede pensarse, por tanto, que Unamuno fue, entre los pensadores españoles, un caso especial.

Watsuji, cuyo enfoque de la existencia humana voy a intentar comparar a continuación con el de Unamuno, publicó en 1935 su obra *Fûdo*¹. Watsuji es un pensador que encarna admirablemente la cultura tradicional japonesa. *Fûdo* es la obra más leída entre las suyas. Recientemente se ha publicado por fin en España su traducción².

1. WATSUJI, Tetsuro. *Fûdo*, (Iwanami, 1936, reimpresión, 1979).

2. MASIA, J. y MATAIX, A. trad., *Antropología del paisaje-Climas, culturas y religiones*. (Sígueme, 2006).

En ella escribe así:

El vocablo japonés *fûdo*, compuesto por los ideogramas de viento y tierra, abarca un área semántica muy amplia, desde características climáticas, geológicas y topográficas hasta la fertilidad del suelo y la configuración del paisaje³.

En el capítulo segundo de este libro describió la impresión experimentada en las diversas regiones que recorrió en su viaje a Alemania para estudiar. Lo hizo navegando por la ruta del sudeste asiático para llegar al Mediterráneo cruzando el canal de Suez. Refleja intuitivamente en esta obra las impresiones de su viaje; pero, en realidad, su pensamiento está provocado por la lectura de *Ser y Tiempo*, de Heidegger. Escribió *Fûdo* como una crítica a Heidegger. Watsuji echaba de menos en la obra de Heidegger el tratamiento del tema de la espacialidad. Para compensarlo, Watsuji trata el tema de la ambitalidad como un concepto muy importante para captar la existencia humana.

Unamuno nos ha dejado en muchas de sus obras de ensayo o poesía la referencia al paisaje. Pero cuando vemos que la palabra paisaje (en japonés, *fûkei*) es intercambiable, a veces, con el concepto de eternidad, nos parece que hay una diferencia con el pensamiento de Watsuji.

En el caso de Unamuno podemos entender su sentido del paisaje como inseparable de la corporalidad, ya que, para Unamuno, cuerpo y alma son existencialmente inseparables. En este sentido sí se puede decir que lo que Watsuji entiende por *Fûdo* y lo que significa para Unamuno el paisaje están radicalmente vinculados.

En el presente estudio pretendo fijarme en el *Fûdo* y el paisaje tal como se hallan en lo hondo del pensamiento de ambos autores, indagar qué sentido tienen y averiguar cómo ven ambos pensadores la existencia humana centrándose en el *Fûdo* o el paisaje.

2. LA EXISTENCIA HUMANA SEGÚN WATSUJI

¿Cómo entiende el ser humano Watsuji?

En el prólogo del autor a la primera edición dice que trata de comprender al ser humano en su relación con el *Fûdo*, considerado como un elemento estructural de la existencia humana. Y además, en *Fûdo*, Watsuji explica así su enfoque del problema:

No se trata –dice– solamente de cómo influye habitualmente el entorno natural en el ser humano, sino de la expresión de la existencia humana en su carácter de subjetividad⁴.

3. WATSUJI, *op. cit.*, 1979, p. 9 (MASIA y MATAIX, *op. cit.*, p. 23).

4. WATSUJI, *op. cit.*, 1979, p. 3 (MASIA y MATAIX, *op. cit.*, p. 17).

Por consiguiente, no se puede hablar de la existencia humana, base de su pensamiento, si se prescinde del problema del *Fûdo*...

Por el momento, voy a desarrollar su teoría sobre la existencia humana discutiendo la crítica de Watsuji de *Ser y tiempo* de Heidegger.

Fue en Berlín, a comienzos del verano de 1927, cuando empecé a pensar en el problema de la ambientalidad por primera vez. Acababa de leer *Ser y tiempo*, de Heidegger. El intento de comprender la estructura de la existencia humana como temporalidad cautivó mi interés. Sin embargo, me dejó planteado un problema. La temporalidad, como estructura existencial del sujeto, no podía estar descrita más vivamente. Pero, ¿por qué no hacer lo propio con la espacialidad, que es igualmente una estructura radical de la existencia? No quiero decir con esto, ni mucho menos, que en Heidegger no aparezca la espacialidad. Al contrario, en sus observaciones sobre el espacio concreto en la existencia humana, parece revivir lo que los románticos alemanes decían sobre la naturaleza viva. Con todo, la espacialidad quedaba un tanto velada frente al luminoso énfasis en la temporalidad, de modo que, en ese punto, me pareció ver una limitación de la obra de Heidegger, la temporalidad desvinculada de la espacialidad no puede llamarse estrictamente temporalidad. Si Heidegger no pasó de ahí, se debió a que su *Dasein* fue siempre individual. En su análisis, la existencia humana es tratada meramente como la del ser humano individual, lo cual no es sino un aspecto abstracto, si se tiene en cuenta la estructura dual de la vida humana, a la vez individual y social. Es precisamente esta consideración de la existencia humana en su dualidad concreta la que nos revela una temporalidad inseparable de la espacialidad. Así se manifiesta en su verdadera faz la historicidad, no suficientemente concreta en la obra de Heidegger. Es entonces cuando la historicidad se muestra claramente como inseparable de la ambientalidad⁵.

Ante todo la existencia humana según Watsuji, no debe de ser una cuestión abstracta, sino concreta. Además, pone énfasis en el ser humano como subjetividad como dice repetidamente al comienzo de *Fûdo*. En segundo lugar, la existencia humana concreta tiene una estructura dual, individual y social, basada naturalmente en la relación inseparable de la temporalidad y la espacialidad. Pero aquí lo problemático cuando Watsuji habla de la existencia humana como subjetividad, es la falta de claridad acerca de la idea de existencia humana a la que se refiere. Lo que ocurre, según Watsuji es lo siguiente: Si Heidegger, dice, no pasó de ahí, se debió a que su *Dasein* fue siempre individual. Podemos deducir de esta afirmación que Watsuji entendía la existencia humana como una doble estructura individual y social. De ese modo se solucionaría el problema. Pero ¿será posible que mediante la doble estructura de la existencia humana que él propone se pueda captar la inseparabilidad de las dimensiones espaciales y temporales de la existencia humana?

Watsuji dice lo siguiente sobre la estructura dual de la existencia humana:

5. WATSUJI, *op. cit.*, 1979, pp. 3-4 (MASIA y MATAIX, *op. cit.*, pp. 17-18).

Cuando empleo aquí la palabra japonesa *ningen*, no me refiero solamente al hombre (varón-mujer), designado en japonés con la palabra *bito* (correspondiente a *anthropos*, *homo*, *homme*, *man*, o *Mensch*). El ser humano individual, en el sentido de *bito*, es, al mismo tiempo, el ser humano que vive en comunidad y sociedad. Este doble aspecto del ser humano es fundamental⁶.

Watsuji usa, para designar al mundo las expresiones «mundo humano», «socialidad», «totalidad» y «relación interpersonal». El ser humano para Watsuji es el que tiene la estructura dual / individual y social. Esa estructura dual es precisamente la espacialidad. Además, la relación entre el individuo y la totalidad es la de una negación mutua correlativa. La totalidad niega la individualidad, y ésta niega la totalidad. En definitiva, existe gracias a un movimiento de negatividad.

La existencia humana según Watsuji es la relación entre los seres humanos; es también una existencia sobre la base de la mutua negación correlativa de individuo y sociedad. Es evidente que su contenido se diferencia radicalmente mucho de Heidegger, ya que éste presupone un ser humano individual.

En cuanto a este problema, el profesor Yasuo Yuasa, discípulo de Watsuji, dice lo siguiente:

Watsuji, en su *Ética*, pone énfasis a menudo en la subjetividad de la existencia humana... A primera vista, produce la impresión de que su pensamiento es cercano a los enfoques sobre la existencia humana o la subjetividad propios de la filosofía existencial... Pero la existencia humana subjetiva a la que se refiere Watsuji tiene siempre un sentido de totalidad que va más allá del mero individuo. Dentro de ese marco se concede al individuo un determinado sentido de persona. Por eso, el hecho de que exista una totalidad que designamos con el nombre de «ser humano» (en japonés, *ningen*) es el sentido originario de la totalidad; el pensar que existe un individuo no es más que una ficción⁷.

Watsuji no capta la existencia humana como individual, sino solamente la entiende en el marco de la doble estructura de la interrelación humana (en japonés, *aidagara*). Y dice que el ser humano, en el marco de esa interrelación humana dual, es una realidad concreta en la que espacialidad y temporalidad se implican mutuamente. Sin embargo, el ser humano, al que se le atribuye un papel como persona dentro de la citada interrelación humana, (como un papel de una sociedad), es sin duda alguna un ser humano concreto dentro de una estructura social, que conlleva la espacialidad. Pero un ser humano así captado coincide con el ser humano basado en la comprensión cotidiana de la existencia según Heidegger. Es, por tanto, fundamentalmente diferente de la existencia humana que trata de vivirse a sí misma como un yo auténtico que trasciende ese espacio o lugar de la comprensión cotidiana de la existencia. La razón de esto es que ese ser humano existe en el seno de la limitación, pero le falta la toma de conciencia de la muerte y tampoco se revela en

6. WATSUJI, *op. cit.*, 1979, p. 18 (MASIA y MATAIX, *op. cit.*, p. 32).

7. YUASA, Yasuo. *Watsuji Tetsuro* (Chikumasyobou, 1995), p. 338.

él la temporalidad de que habla Heidegger. Watsuji critica como un error de Heidegger la captación del *Dasein* (Ser-ahí) como individual. En ese sentido el ser humano captado por Watsuji es completamente distinto del de Heidegger.

Es decir, el ser humano de Watsuji no significa la existencia como la individualidad, sino que es un ser humano a quien se le atribuye un papel (como persona) en la sociedad. Lo que existe ahí no es un individuo, sino un ser humano en el seno de una interrelación humana de mutua implicación de subjetividad y alteridad. La manera de ser de ese ser humano no es más que una acumulación de personas; es una existencia en la que la totalidad tiene la prioridad.

«Ser humano» se escribe en japonés con dos caracteres que significan «entre los seres humanos». De acuerdo con esta concepción, la idea de Watsuji sobre la existencia humana se basa en la historia y cultura japonesas; no existe el individuo, sin más, sino ante todo la totalidad que denominamos «ser humano entre los humanos». Por consiguiente, la muerte para Watsuji naturalmente no es la muerte individual. Se expresa en términos de «volver o regresar a la naturaleza». Es esencialmente igual que una idea japonesa antigua, que voy a detallar después por su relación con la ambientalidad.

Watsuji entendía que la existencia humana no es individual, sino que tiene una doble estructura individual y social como interrelación humana. Pero en la temporalidad no podía entender el ser humano sólo con una visión de la Naturaleza como la de la antigüedad japonesa. Por eso resulta más superficial su tratamiento de la temporalidad de la existencia humana.

Es decir, la existencia humana según Watsuji se puede entender así: pensando la inserción corporal humana en la ambientalidad (del *fûdo*) y vinculando esta circunstancia ambiental del *fûdo* con la inserción de la existencia humana en el seno de la totalidad. Ese ser humano está bien captado por lo que se refiere a la espacialidad, pero resulta superficial su tratamiento de la temporalidad, como le han criticado muchos. La causa es que la captación de la existencia humana por Watsuji no podía librarse de la tradición japonesa antigua y dependía de una interpretación de la vida sólo a partir del lugar de la experiencia cotidiana.

3. LA EXISTENCIA HUMANA SEGÚN UNAMUNO

Unamuno, de modo semejante a Watsuji, entiende la existencia humana como el ser humano concreto y sujeto en el que la temporalidad es inseparable de la espacialidad.

Pero Unamuno tiene un punto de vista diferente completamente de Watsuji. Para Unamuno el ser humano es completamente individual y no es la relación interpersonal. Naturalmente, la temporalidad se pone de manifiesto a partir de ahí. Su espacialidad significa que el ser humano existe concretamente en carne y hueso en este mundo real. La temporalidad significa que el ser humano tiene la vida limitada –destinada últimamente a morir–. Al tomar conciencia agudamente de la muerte,

el ser humano sufre. Después voy a desarrollar la comparación del *fûdo* según Watsuji y la naturaleza según Unamuno. El ser humano tal como Unamuno lo entiende está cerca del ser humano según Heidegger, es decir, captado como el lugar de la temporalidad originaria.

Por consiguiente, Unamuno niega una captación ontológica como la pensada por Descartes, que está situado en la corriente de la tradición europea. El ser humano vivo según Unamuno es el que carga con la vida de un hombre concreto.

Unamuno pone énfasis en corregir la proposición de Descartes «*cogito ergo sum*» al interpretarla como «pienso, luego soy». Lo explica así:

El *ego* implícito en este entimema, *ego cogito, ergo ego sum*, es un *ego*, un yo irreal o sea ideal, y su *sum*, su existencia, algo irreal también. «Pienso, luego soy», no puede querer decir sino «pienso, luego soy pensante»; ese ser del soy, que se deriva de pienso, no es más que un conocer; ese ser es conocimiento, mas no vida. Y lo primitivo no es que pienso, sino que vivo, porque también viven los que no piensan. Aunque ese vivir no sea un vivir verdadero⁸.

Además Unamuno dice: la conciencia de pensar, ¿no será ante todo conciencia de ser? Y niega que sea posible un pensamiento puro sin personalidad ni conciencia de sí. También se pregunta por qué no se podría decir así: «Siento, luego soy». O «quiero, luego soy». De este modo el ser humano para Unamuno es, sobre todo, el hombre que existe y vive en el mundo real. Naturalmente, ese hombre es de carne y hueso, existe en la espacialidad, desea y siente su vida. Y la vida de éste desea no querer morir, su existencia anhela eternizarse como ser humano individual. El punto de partida del hombre para Unamuno es el hombre individual completo, que existe, siente, piensa, sufre y anhela la vida eterna.

¿Por qué pensó Unamuno al ser humano como existencia individual y corporal? No es imposible que Unamuno no conociera una corriente de la ontología europea que empezó en Grecia. Enseñó griego en la Universidad de Salamanca. En realidad dice así: «muy otra es, bien sé, la posición de nuestros protagonistas, los de la *corriente central del pensamiento europeo contemporáneo*»⁹. No sólo heredaba el individualismo europeo, sino también la tradición española.

España ha sido un país católico desde siempre. No se puede negar que en la base de su tradición yace el pensamiento místico católico. Pero además, el punto característico en ello es el énfasis en lo individual. A simple vista, parece que el pensamiento místico es diferente del énfasis en lo individual, pero en España coexiste. Se puede llamar pensamiento místico individual.

Por eso, en el pensamiento místico español se puede pensar que se funden la filosofía española, la vida española, la lengua española, etc. En este punto hay gran diferencia con otros países, por el énfasis en lo individual.

8. Unamuno, Miguel de. *Obras Completas*, vol. VII. Madrid: Escelicer, 1966, p. 130.

9. *Idem*, p. 189.

En 1897, Unamuno tuvo la experiencia de la muerte y siempre le obsesionó la muerte hasta el final. La vida de Unamuno existe sólo en la temporalidad y la espacialidad. Y se ha criado en una familia católica ferviente. Y dice: si el catolicismo hubiese garantizado seguir viviendo eternamente como hombre de carne y hueso concreto, no habría perdido la fe. La existencia humana, según Unamuno, es el ser humano que sigue batallando con un punto del credo contra su sentimiento hasta el final: «creo en la resurrección de la carne y la vida perdurable».

Es decir, es una batalla inseparable de la vida contra la razón; la razón niega la eternidad que desea el sentimiento. En esta batalla los dos bandos siguen empataados hasta el final; van, diríamos, por líneas paralelas, es una lucha sin fin; es una lucha para no morirse, para buscar la propia supervivencia en el espacio y el tiempo.

Y el hombre limitado carga con la muerte en su destino; para vencerlo Unamuno debe buscar la eternidad en el paisaje. Primero, en el paisaje de la naturaleza; luego, en su propia alma. Por todos los medios Unamuno necesita la eternidad del paisaje del alma.

4. EL VOCABLO JAPONÉS *FÛDO* SEGÚN WATSUJI Y EL PAISAJE SEGÚN UNAMUNO

Como dice –en el prólogo– el autor de *Fûdo*, Watsuji, el *fûdo* no es solamente el medio ambiente, sino como un elemento estructural de la existencia humana.

Según eso, ¿cómo sitúa Watsuji el *fûdo* en la estructura de la existencia humana? Antes lo he dicho en resumen, voy a desarrollar ahora la relación entre la ambien-talidad y la existencia humana, tal como aparecen en su obra *Fûdo*.

Watsuji dice que el ser humano no es solamente el hombre individual, sino el que vive en comunidad y sociedad. Por eso la estructura fundamental de la existencia humana se debe entender al mismo tiempo como individuo y como totalidad. Y ésta se realiza mediante un movimiento de negatividad.

Hideki Mine dice lo siguiente sobre este movimiento de la negatividad en su obra *Heidegger y la filosofía japonesa*. Y la obra principal de Watsuji, *Ética*, describe dos aspectos de la individualidad y la existencia humana, y después trata el tema de su estructura dual.

La estructura de la existencia humana como relación interpersonal consiste en dos elementos, la sociedad y la individualidad, como la relación del acto práctico. En la realidad estos dos elementos constituyen «un movimiento de negatividad», la sociedad consiste en la negación de lo individual, y la individualidad consiste en la negación de lo social. A partir de ahí se manifiesta, un movimiento circular, hacia el individuo desde la totalidad (la sociedad), y hacia la totalidad desde el individuo¹⁰.

10. MINE, Hideki. *Heidegger y la filosofía japonesa* (Minervashobo, 2002), p. 64.

Watsuji llama a este movimiento negativo «el movimiento negativo de la negación absoluta»: otra manera de decirlo es «el movimiento reducido a negación de negación». Este pensamiento de Watsuji es una idea del budismo.

Como vimos antes, la existencia humana que tiene el movimiento de la estructura dual, el individuo y la sociedad, consiste en no existir sin la corporalidad subjetiva: la espacio-temporalidad es también una estructura fundamental de este movimiento. Es decir, la relación individual divide indefinidamente, a la vez que está unida a este movimiento, es temporal y espacial. En la espacialidad y temporalidad de la existencia humana se revela, al mismo tiempo, la estructura solidaria humana: es un movimiento dinámico, en el que se configura la historia.

Así, en la estructura espacio-temporal de la existencia humana se revela el sí mismo como historicidad y ambientalidad. Este pensamiento de Watsuji al decir que «la base de la inseparabilidad de la historicidad y ambientalidad está en la espacialidad y la temporalidad» es el fundamento de su crítica a Heidegger antes mencionada.

Watsuji describe así:

Todas las estructuras sociales son imposibles si se prescinde de su base en la estructura espacial de la subjetividad humana. Tampoco la temporalidad se hace historicidad si se prescinde de su base en la sociabilidad de la existencia humana. La historicidad es una estructura de la vida humana social, en la que se muestra el doble carácter finito e ilimitado de la existencia humana. Mueren las personas y cambia el entorno; pero, dentro de ese continuo morir y cambiar, la humanidad y su ambiente perviven. Están continuamente acabándose y renovándose sin cesar. Lo que es, visto en perspectiva individual, un «ser para la muerte», se convierte desde el punto de vista social en un «ser para la vida». La existencia humana es así, individual y social.

Pero la historicidad no es la única estructura de la vida humana social. También lo es, inseparablemente, la ambientalidad. En la unión de ambientalidad e historicidad toma cuerpo, por así decirlo, la historia humana. Si el espíritu fuera algo opuesto a la materia, la historia no podría ser el despliegue del espíritu. El espíritu solamente constituye la historia como su propio despliegue cuando es un sujeto que se objetiva, un sujeto con un cuerpo. Esa corporeidad subjetiva es justamente la ambientalidad. El carácter dual, finito e ilimitado del ser humano se pone de manifiesto claramente en la estructura histórica-paisajística de la vida humana¹¹.

Según Watsuji, el *fûdo* se vincula estrechamente con la existencia humana: coincide esto con la visión de la naturaleza en la tradición japonesa, tal como aparece en el mundo de *Kojiki*, que es el libro más antiguo en Japón. Por lo que se refiere a formas de *fûdo* (ambientales climático-paisajísticas) particulares, entiende Watsuji que corresponden a diversas formas de autocomprensión humana en la existencia concreta. Muestra concretamente las formas de *fûdo* para explorar la particularidad de la existencia humana.

11. WATSUJI, *op. cit.*, 1979, pp. 19-20 (MASIA y MATAIX, *op. cit.*, pp. 33-34).

En cuanto a Unamuno –cómo piensa el paisaje–. Un problema planteado aquí es el de una naturaleza que vive y sigue en devenir, el paisaje de la naturaleza que existe desde el nacimiento del ser humano.

Editorial Escelicer comenzó a publicar en 1966 las *Obras Completas* de don Miguel de Unamuno en nueve volúmenes. En el *Paisaje y Ensayos*, la mayor parte es el paisaje de la Península Ibérica, que Unamuno recorre por su mismo pie, mira con sus propios ojos, reflexiona sobre él y escribe. Pero desde 1900 su punto de vista sobre el paisaje va cambiando. Entonces se está transfigurando el paisaje real en paisaje del alma que Unamuno capta reflexivamente en su corazón.

El *fûdo* según Watsuji está cargado con un papel de autocomprensión como elemento estructural de la existencia humana. Por el contrario el paisaje según Unamuno es lo que despierta al sí mismo. Se vinculan profundamente en Watsuji el *fûdo* como su cuerpo y el espíritu, pero en Unamuno el paisaje es lo que se despierta a su vida como la existencia que se confronta a sí misma. Y el paisaje de la reflexión profundamente se transforma en el paisaje del alma, se purifica como la existencia de la eternidad. Pero, en Watsuji, el *fûdo* existe como la autocomprensión: el ser humano naturalmente se vincula con la naturaleza a través de su cuerpo y el espíritu se incorpora.

Unamuno desea fervientemente la eternidad para vencer su vida limitada cuando tiene conciencia de la mortalidad. Eso es su paisaje, el paisaje del alma para él. Particularmente Unamuno usa el vocablo español «paisaje». No dice la «naturaleza». ¿Será que quería referirse al paisaje, que significa la existencia originaria antes de la separación de la existencia esencial y real? El ser humano, según Unamuno, es una existencia de cara al futuro, que es la modalidad temporal sobresaliente entre los tres modos, presente, pasado y futuro. En su *Vida de Don Quijote y Sancho* hace decir a Don Quijote repetidamente: «no es problema quién es, sino quién quiere hacerse». La existencia humana que continuamente va a apostar por sí misma de cara al futuro, tomando una decisión constante, conoce suficientemente su existencia limitada, y lo sufre. No es exagerado afirmar que su pensamiento gira en torno de la muerte, pero esa muerte se une al devenir.

Watsuji entiende la totalidad como *fûdo*, la relación interpersonal en la sociedad humana, la tierra en que está el hombre concreto, la naturaleza en que está rodeado, etc. Por consiguiente, su corporalidad es el *fûdo* vinculado con el hombre. Naturalmente el cuerpo y el espíritu están incorporados en el *fûdo*. Fundamentalmente es una autocomprensión del ser humano que conecta con la visión de la naturaleza en el animismo de la tradición antigua japonesa. Naturalmente, no es la autocomprensión del ser humano esencial como dice Heidegger.

Watsuji entiende el *fûdo* como un lugar de la autocomprensión, pero aquí el modo de vida del ser humano se incorpora a la naturaleza, la vida y la muerte del ser humano también se incluyen en la naturaleza, no existe ningún terror ante la muerte.

Al contrario, la autocomprensión de Unamuno es una tragedia del ser humano concreto, que se desgarrar escindido entre el sentimiento y la razón. Aquí sufre la conciencia de la temporalidad, es decir, la limitación de sí mismo. Por eso va a encontrar el paisaje del alma en la naturaleza para vencer su vida. Especialmente la tierra de Castilla o el mar de Fuerteventura es una llamada de la eternidad.

Comparando el *fûdo* según Watsuji con el paisaje según Unamuno, he pensado sobre la existencia humana. A primera vista parece que su visión de la vida es diferente. Pero como nosotros los seres humanos somos una existencia viviente con una significación más amplia, aunque la civilización avanza mucho más, el problema del medio ambiente de la naturaleza que nos rodea y su modo de condicionar la existencia humana es un tema importante y universal.